哲 学 研 究

心灵为身体立法:出土文献与东周儒家的身心主从模式

王 中 江
(北京大学 哲学系, 北京 100871)

摘　要: 因帛书和上博简《五行》、郭店简《性自命出》和清华简《心是谓中》等新文献的发现,为重新认识东周儒家身心关系带来的契机之一,是能够看到一种不同于身心合一论和身心平行论的身心主从论(或模式)。以主导被主导、役使被役使和君臣类比等表达出来,以心灵为身体立法、心灵主导和规范身体为形态的东周儒家这一模式,主要被限定在以伦理(如仁义礼)、理性(谋划)的心去规范耳目口鼻、四肢等感性的身体。这种模式在东周儒家传世文献和在其他诸子学中有类似的表达和表现,同希腊的身心模式对比一下,两者也有某种不约而默然的相似性。

关键词: 心灵;身体;立法;出土文献;东周儒家
中图分类号:B 222　　**文献标识码:** A　　**文章编号:**1000-5919(2024)03-0005-11

早期(东周和希腊)东西方哲学就产生了复杂而多元的自我概念和身心学说。它们一个兴起于希腊时期,一个诞生于东周时代,两者构成人类早期智慧突破的一部分,虽然它们的出现过程、构成、形态和内在气质都不可化约为单一性的东西。因出土文献的新发现和获得等契机,中国东周时代自我概念和身心关系论是如何演变和形成的,它们的构成、形态和特质是什么,都被引向同以往很不相同(如层次、深度和维度上)的探讨中,①这也包括我自己正在做的某种工作。② 其中,描述它们的构成、揭示它们的特性对我们来说都是进行时而远非完成时。

帛书和上博简《五行》,③郭店简《性自命出》(或基本一致的上博简《性情论》),还有清华简《心是谓中》等④,皆为我们提供了有关心灵、身体等概念的新材料和新依据。将这些材料同传世的材料结合起来一并加以探讨,我们就能发现早期中国身心关系论有一个明显的可被单列出来的模式。这个模式

收稿日期:2023-12-10
作者简介:王中江,北京大学哲学系教授。

① 有关这方面的讨论,参见黄俊杰《孟子后学对身心关系的看法——以马王堆汉墓帛书〈五行篇〉为中心》(陈弱水、王汎森主编的《思想与学术》,北京:中国大百科全书出版社 2005 年版,第 1—18 页)、匡钊的《道家心论的隐喻维度——先秦哲学修辞与概念建构方式举隅》(《天津社会科学》2023 年第 3 期,第 21—32 页)、李巍的《从空间经验到精神修辞:早期中国的心概念》(《天津社会科学》2023 年第 3 期,第 33—40 页)。

② 有关这方面的讨论,参阅王中江的《“心灵”概念图像的多样性:出土文献中的“心”之诸说》,《哲学研究》2019 年第 12 期,第 50—61+125 页。

③ 有关简帛《五行》的文本和思想研究,参考庞朴的《帛书五行篇研究》(济南:齐鲁书社 1980 年版)、池田知久的《马王堆帛书五行研究》(王启发译,北京:中国社会科学出版社、线装书局 2005 年版)、斋木哲郎的《五行·九主·明君·德圣——〈老子〉甲本卷后古佚书》(东京:东方书店 2007 年版)、陈来的《竹帛〈五行〉与简帛研究》(北京:生活·读书·新知三联书店 2009 年版)等。

④ 有关《心是谓中》“心”的讨论,参见曹峰的《清华简〈心是谓中〉的心论和命论》(《中国哲学史》2019 年第 3 期,第 5—13+29 页)、陈民镇的《清华简〈心是谓中〉首章心论的内涵与性质》(《中国哲学史》2019 年第 3 期,第 14—24 页)。

的一方是以身、体、形以及更具体的耳目口鼻等名称命名的人的形体、肢体和感官等机体及机能的部分;另一方则是以心、精、神、魂等名称命名的人的心理机体、机能和思虑、意识等活动的部分。在东周子学家们那里,这两者的关系是如何被认知、分辨和界定的呢?

依据上述新文本和传世文本中的各种用法和说法,我们能找到一些不同的线索和路线。但如何去刻画和表达它们?经过一个过程,我倾向于将其中一个重要形态概括为“身心主从模式”。这不是早期中国身心关系论的唯一模式,但它是比较突出的一种模式。在这一模式中,心(心灵)被界定为身(身体)的主导者和规范者,心灵为身体立法并发出指令,命令身体行动和履行。① 两者的关系可以说是主导与从属、主要与次要、命令与被命令的关系,也可以说是支配与被支配、决定与被决定的关系。因在儒家那里判定它们关系的标准主要是伦理上的善恶和道理上的是非,所以它们关系的具体实质又是规范与被规范的关系。在这篇论文中,我以简帛《五行》、郭店简《性自命出》和清华简《心是谓中》等文本为中心,沿着已有的探寻,尝试对早期儒家的身心关系论中的这一主从模式(或形态)作出进一步的探讨。

一、身心的二分和主从关系表达

有一个类比,说人类是大宇宙中的一个小宇宙。奇妙的是,这个小宇宙又是大宇宙中最为复杂的存在。说人是万物之灵和最为天下贵,是在它的复杂性之上又为它加冕了一个重要性。从东西方哲学传统来看,自从人类对人的有机体、生命和自我进行认识及其反思以来,人们对人的身体与心灵、形体与灵魂等的二分以及对两者的关系提出了各种各样的论说。现在人们仍然在探讨两者的关系,而且是以多学科“多管”齐下的方式进行的。这里我们追问的只是历史上人们所揭示出的两者关系是什么,而不是追问他们所揭示的两者关系是不是它们的真正关系。

古文字(如甲骨文、金文)等提供的信息可以让我们知道至少从殷商开始早期中国就有了表达人的生命、身体、心灵、意识和精神的一些词汇。这些词汇有表达人的身心整体的生、命、身、体、形等的,也有人的身心部分的耳、目、口、鼻、四肢、心、神等的。不管是哪一种,这些词汇的出现本身就说明中国人对人的生命、自我已有了一体视之的整体意识和加以划分的局部意识。这里指出这一点并不意味着随着这些词汇的产生,早期中国很快就有了对人的生命、自我和身心关系的系统思考和认知。事实上,这是一个非常缓慢的过程。

在夏(二里头作为夏都的这种可能性很难被否定)商周“三代”,中国人意识中的人与自然的关系,既不会被明确区分为无意识的单纯的自然人与纯粹的物理客体的关系,也不会简单地被化约为人与天神(或帝神)的关系。因为早期中国人意识中的“自然”,既是物理性的,又是生命性的和神性的,整体上是浑然一体的存在(这是人类早期思维的一般特性),就像孔子所说的“天”那样。在这种高度有机的、神秘的一体世界中,人类即使对自身的生命、机体和心灵有某种意识,但整体上是微弱的,更难对身体与心灵的相互关系产生复杂的意识(即使有死后灵魂不死的某种意识)。如果说在东周子学兴盛之前的很长时期中,中国人对人是什么、自我是什么的追问和认识是很有限的,那么经过春秋晚期的胎动而到了战国时期,中国人对完整自我进行身心划分、二分和分辨就迅速发育、蔚然兴起和兴盛。

“心术”概念的出现是一个标志性事件,它也使同自我概念类似的整体性的“身”的概念缩小到被人们仅仅用来指人的身体、形体和外观。显然,这种意义上的“身”是从完整的同一的“身”的概念中分离出来的。与此同时,原本“心”的概念也明显以“相对性的姿态”同狭义的“身”概念对应了起来。广义的“身”的概念虽没有因狭义的身的概念出现而退场,但却因同“心”相对而心之外身体的其他方面都被归到它的名下。整体上看,东周诸子学的自我概念和身心关系论,有身心一体(合一)论、身心平行论,

① 这里使用的“心灵”概念主要不是现代哲学中“心灵哲学”中的用法,它是类似于安东尼·郎的“心灵”概念。这种用法是东周诸子学中“心”的家族类似概念。

还有就是我们要集中探讨的身心主从论。可以说,它们是东周诸子学中自我和身心关系的不同形态和模式。

对于《性自命出》《五行》和《心是谓中》中的身心主从模式的探讨,我先从语言的意义上看看它是如何被表达的。在此,我们可以看到一个十分引人注目的说法,它出现在《性自命出》中,它有这样一句话"君子身以为主心"。这句话的用字不复杂,但它的句式和所指让注释者和解释者感到困惑,人们看法多歧乃至截然相反。① 李天虹从中选择了她认为可取的看法,但这种看法恰恰又是我不能接受的。在之前的讨论中,我认为这句话要表达的是,君子认为身是受心主导的。现在我依然这样认为。

出土文献《凡物流形》中的"[此]一以为天地稽"这句话,加上一个主语如"君",就是君"[此]一以为天地稽"。这句话的结构同"君子身以为主心"的结构类似。不同的是,后者的"主"字后又带上一个形式上很像是宾语的"心"字。果真如此的话,"君子身以为主心"这句话的意思就变成了君子用身来主导心。这是一种解释。但这样的意思同《性自命出》的语境及其身心关系的主旨龃龉、相乖。因此,句子中的"主"字之后即使没有"于"字,实际上这句话是略去了"于"字的被动式。这样一来,"君子身以为主心"就等于是"君子身以为主于心",意思即"君子以身为心所主"。

从文本的语境来看,这句话是《性自命出》全文中的最后一句话,也是全文最后一段话中的最后一句话。因此,它表达的义理首先要从它所在的这段话来看。通观这段话,它表达的是"身心"关系义理,它强调的是人的内心与身体的外在表现要一致。这种一致不是凭借身体引导心灵来实现。恰恰相反,它强调是人的心灵指引身体使之表现出合乎礼的规范的仪容。因为这段话中使用的词汇"身"和"心",首先是指身(欲静)和心(欲柔)的欲求和愿望。一般来说,人的行动和结果都出乎于人的愿望和意志,只是在很个别的时候人才会有无心之言、无心之举的情形。从伦理学上说,人追求美德的意愿就会促使他避免不合乎此的念头,君子要有好的言行,他就需要善良意志来促成。《性自命出》这段话中谈到的人的"欲求"以及要人体现在身体上的行为,都是有关人的心志如何则人的身体上的言行则如何,而不是相反。儒家推崇的一个真理是,一个人有其真实的内心自然就会有身体上的外在表现,不是人有了身体上的外在表现就会相应地有其内心。将"君子身以为主心"理解为人的身体上的外在表现不是由内心的主导,而是相反,身体上的外在表现主导内心,这不是儒家伦理学的观念,也不符合一般的自我概念。强调人的行为重要性的行为心理学,强调人的后天习惯重要性的皮亚杰的道德发生论,也不是这种观念。其次,这句话的主旨同《性自命出》身心关系论的整体语境相吻合。同"道"相联系,这一文本使用了重要的"心术"一词,认为人获得道的真理的心灵技艺("凡道,心术为主")非常重要。人选择什么和追求什么都是心的选择和人的意志决定的。"心无定志"与"凡心有志"会使人的选择和决定变得不同。但人的心志和选择决定了,身体就会去行动。当然,从个体史来说,人的心志的形成也是一个过程,正如《性自命出》所说,人的心志是习惯的产物,是教化的产物。但人的自我同一性和心志的成熟,就会使人有一贯的心志,使人能够在一个确定的方向上指引人的身体去行动。《性自命出》中的这段话很典型表达了身心主从论:"凡心有志也,无与不[可,人之不可]独行,犹口之不可独言"。所补的"人"字就是同"心"字相对的狭义的"身"的意思,因此,更可取的是补为"身"字("身之不可独行")。

下面我们来看《心是谓中》的"身心主从"表达。这一文本的篇幅在我们讨论的三篇中(在出土文献中也是如此)非常小,人们对它的学派归属也有不同判定。但我倾向于认为可以将之归到儒家类文献中。判断《心是谓中》表达的身心关系论是一种主从模式,有来自文本自身方面的根据。一是文本中明确将人的自我划分为人心与人的形体、人的四肢和人的部分感官等两大方面并使两者成为彼此相对关系。特别是文本一开头就明确说人的"心"处于人的身体的中心位置("心,中";"处身之中")。犹如对不同的事物用本末、主次、中心边缘等概念去区分它们那样,心对于身而位于"中间"和位置即使不是中

① 参阅李天虹的《郭店竹简〈性自命出〉研究》,武汉:湖北教育出版社 2003 年版,第 195—197 页。

心对边缘的关系,那也是中心之内与中心之外的关系。《心是谓中》使用狭义的“身”的词汇有“百体”,还有属于身的一部分的“肢”(四肢)以及“目”“耳”和“口”。早期中国文本,一般是将耳、目、口、鼻、舌等五官并列,有的又加上身。这里是将肢体同耳目口等感官并列。不管如何,这些概念相对的都是“心”,由这些概念表示的人的身体与人的心灵关系就是身—心关系。说心处于身的中心位置就显示出两者关系的主从。用心与更具体的感官、四肢和百体相对来表达身心关系,这在传世其他文本中也能看到。

二是《心是谓中》正是以此为出发点,在紧跟之后的论说中直接将两者的关系从中间的内与四周的外的关系类比为“君”与“相”的关系:“处身之中以君之,目、耳、口、肢四者为相,心是谓中。”按照这句话,处于身之中间的心,被看成是类似于一国的君主,而与心相对的耳目口和四肢就变成了类似于一国中从属于君主的臣相。君臣(或相)关系作为中国古代官僚体系的中心关系,是分工上的划分,更是权限大小、地位高低和主次的划分。君主拥有最高和最大的权力,大臣和宰相拥有次等的权力。两者是上下关系,也是主从关系。将人的身心关系类为比君臣关系,显而易见这是用政治领域的上下、主从关系来说明人的身心关系。这种类比不是孤立的,《管子·心术上》也有“心之在体,君之位也;九窍之有职,官之分也”的类比。

三是《心是谓中》不仅将人的心身主从关系类比为君相的上下、主从关系,而且具体地说明了心灵是如何主导身体(耳目口和四肢)的:“心欲见之,目故视之;心欲闻之,耳故听之;心欲道之,口故言之;心欲用之,肢故举之。”这是一个很强的身心主从论版本。撇开人的心理、意识活动的复杂关系,人表现在身体、感官等的一切活动,都离不开人的心意,或者说它们都是人心和人的意识的主导下表现出来的。《心是谓中》用“欲”(欲求、意欲、意愿)来说明“心”对人的身体和感官的指令性和主导性。心的指令和感官的听从,两者既是因果关系,也是主从关系。《心之谓中》认为,人的感官活动都是人的心灵指导和主导的产物。如《心之谓中》说:“心静毋有所,百体四相莫不逸沉。”在这一表达中,“心”对身的主体性具体表现在心对人的“百体”和“四相”的主导。在早期中国文本中,以目耳口肢为“四相”的这种说法罕见。按照这种表达,人的百体和四相都要完全听命于“君”之心。

《五行》的身心关系也是主从关系形态。这是基于帛书《五行》的《经》和《说》(上博简只有相当于帛书“经”的部分)文本作出的判断。《五行》的《说》通过对《经》的解释,强化了《经》的思想,这也体现在身心关系上。判断《五行》身心关系说是主从图式和模式,一是基于《五行》将人(也称“人体”)划分为两大部分,一部分是“心”,这是它同《性自命出》和《心是谓中》一致的地方,另一部分则是相对于心的以“耳目鼻口手足”这六者为代表的身的部分。不仅如此,身与心这两者的关系又是主从关系。《五行》第二十三章的《说》有这样一段话:“文王原耳目之性,而知其[好]声色也;原鼻口之性,而知其好臭味也;原手足之性,而知其好佚愉也;原心之性,则巍然知其好仁义也。”(这段话中原文的“源”字应读为“原”)这段话说耳目鼻口、手足等各自有不同的特性,心也有自己的特性。单从这样的并列关系来看,心同耳目口鼻和手足的关系,也许就像池田知久所说的那样,两者是一种并列关系。

但形式上是,意义上实际不是,因为第二十二章的《经》和《说》已有“身为心役”的明确说法,第二十三的《说》同第二十二章的《说》不仅有类似的说法(如“耳目者,悦声色者也;鼻口者,悦臭味者也;手足者,悦佚愉者也;心也者,悦仁义者也”),而且它还解释了心为什么能够役使身体(这一点下面讨论)。此外,《五行》还将身心的不同特性界定为“大体”与“小体”的关系:“耳目鼻口手足六者,人□□,[人]体之小者也;心,人□□,人体之大者也,故曰君也。”大体小体之别,是重要性程度不同等级性划分。还有,作为“大体”的心也被视之为“君”。特别是《五行》的《说》强调,心和身体虽然“此数体者皆有悦”,但心又能够役使其他六者。因此,《经》虽没有明确说“六者”是相对于“君”的“相”或“臣”,实际内含了这样的表达。这当然也是心身主从论表达。

其次,《五行》的《经》明确说:“耳目鼻口手足六者,心之役也。”心是役使者,六者当然就是被役使

者,这是很强的身心主从论表达。心对身的主导,《五行》的《经》又用具体的“唯”“诺”和“莫敢”来说明:“心曰唯,莫敢不唯;心曰诺,莫敢不诺;心曰进,莫敢不进;心曰退,莫敢不退;心曰深,莫敢不深;心曰浅,莫敢不浅。”这一连串的表达中虽然没有出现身体不同部分的“六者”,但它是承上文语境略去了具体的身体不同部分的名称。因此,“莫敢”是指“耳目鼻口手足六者”,决不是指别的。“心”就像是最高的司令官,它发布的指令身体都要无条件的接受和执行。《五行》的《说》具体解释了为什么心能够役使身,解释了什么是唯、诺和退(“心曰唯,耳目鼻口手足声貌色皆唯,是莫敢不唯也。诺亦然,进亦然,退亦然”),解释了什么是深和浅(“深者甚也,浅者不甚也,深浅有道矣”)这是我们接下来要考察的。

二、心灵对身体的主导和规范

前面的讨论一直集中在几个出土文本在语言维度上对身心作出的划分、二分上,集中在考察这种划分和二分为什么是一种主从、主宾、主客、支配和被支配的关系。但两者具体来说是什么“意义上”的主从关系,没有论及。它当然不是当代心灵哲学中一般认知意义上的身与心的关系,不是一般理性论中的目的和手段的关系,也不是养生学意义上的养身和养心的关系。它是伦理学意义上的身心关系,又是儒家式的身心关系论,而且是主从关系论。语言上儒家表达的身心主从模式,从伦理、规范和应当的领域来说,就是心灵对身体的规范;从实质和具体意义上说,就是人的心灵如何为人的身体“立则”或“立法”。

心灵对身体的规范性和心灵为身体立法仍可从《性自命出》谈起。《性自命出》中对“心”的两种用法(即“心无定志”的“心”、“心有定志”的“心”),本身就说明《性自命出》的身心论具有复杂性,加上它涉及实体(“气”)、人性(“性”)、情感(“情”)、教化(“教”)和道义(“道”)等概念,它变得更为复杂。在这些重要的概念以及关系中,《性自命出》说明了为什么人的心灵没有固定的意志。即便这被认为是人的天然状态(心气、心性),但也不等于这就是它所认为的人的合理状态(性不等于善)。因此,人如何将自己的“心志”的不确定状态,通过修身、教化、教养等过程变成“固定”的状态,这是《性自命出》这篇文本关注和注目的重要方面。只有进入到《性自命出》“心有定志”的这一逻辑和理路中,我们才能解释它所说的“无与不[可]”,才能理解它使用的类比(“[人之不可]独行,犹口之不可独言也”)。作为常识,人的言语和行走单凭他的两条腿和口是不可能的,它同人的心的意愿和指引无法分开。《性自命出》说的“心有定志”和“无与不可”是心对身的规范性的又一个原则宣示,它同“身以为主心”(即“心为身主”)的说法完全一致。

再就《性自命出》的最后一段话来看,它的一些具体说法都是强调心对身体的规范:“凡忧患之事欲任,乐事欲后。身欲静而勿撼,虑欲渊而毋伪,行欲勇而必至,貌欲壮而毋伐,[心]欲柔齐而泊,喜欲智而无末,乐欲怿而有志,忧欲俭而毋惛,怒欲盈而毋希,进欲逊而毋巧,退欲肃而毋轻,欲皆度而毋伪。君子执志必有夫广广之心,出言必有夫柬柬之信,宾客之礼必有夫齐齐之容,祭祀之礼必有夫齐齐之敬,居丧必有夫恋恋之哀。君子身以为主心。”看一下这段话可知,它首先谈到的是人应该有什么样的心志和情操。譬如,人面对忧患要担当,面对好事要谦让;人应有喜乐、忧怒等情感,应有良好的精神状态等。人有了良好的心志,他就能坚定不移去行动(“身欲静而勿撼”“行欲勇而必至”“貌欲壮而毋伐”)。

人在身体上的表现离不开人的心灵的指引和规范。说做一位君子首先要有一个宽广的胸怀和远大的抱负,这是从人的心灵品质而言;说人一旦做出承诺(“出言”),他就一定要通过身体力行来建立信用,这是儒家知行合一、言行一致的伦理信念和价值。一般来说,人之言是人之意(言为心声)的表现,人之行是人之志的实现。人的言行都是人的心意、心志在身体上的体现,都是心、心志指引和主导的结果。从“宾客之礼”“祭祀之礼”和“居丧”之礼(根据上下文,“居丧”后面应有“之礼”两字)这三个方面可以看出,心对身的规范性是以“礼”的现身性呈现出来的。在儒家那里,这些礼仪规范都是很复杂的,《性自命出》强调的是,主人对宾客要表现出尊重的谦和之情,参加祭祀的人对祭祀的对象要表现出敬

仰的庄重之情,参加丧礼的人对逝者要表现出难舍的悲哀之情等。

儒家非常注重体现在身体上的礼仪,但儒家同样注重人在身体上表现出的礼仪和举止都是发自内心的,坚持身心内外的统一。否则,宁可不要形式上和表面上的礼仪,一个人也要有内心的礼义。正如《礼记·孔子闲居》记载的孔子说的“无体之礼”“无服之丧”那样,孔子等始终认为礼是人的内在情感和心灵的外在表现。因此,在各种礼仪中,人需要始终以一颗真诚的心灵来规范人的身体和行为。整体上,《性自命出》这段话中谈到的都是人的心灵对人的身体的规范,这也是为什么文本最后会有“君子身以为主心”的论断。

《心是谓中》在很小的篇幅中既表达了心对身的主导性,又表达了心对身的规范性。《心是谓中》注重的是一般性的理性符号和伦理价值符号。因此,它的身心主从论也主要是指心对身的理性主导和价值规范。《心是谓中》有关身心主从论的一段话非常令人注目:“心所出小大,因名若响。心欲见之,目故视之;心欲闻之,耳故听之;心欲道之,口故言之;心欲用之,肢故举之。心,情毋有所至,百体四相莫不逸沉。”作为身心主从论,这段话没有具体指出“心”之所“欲”是什么,身体所接受的具体指令是什么当然也无法判断。但可以肯定的是,这段话强调的是心对身体的主导和规范。结合《心是谓中》的其他文本来看,心对身体的主导和规范有理性上的,也有价值上的。

同《性自命出》和《五行》中心对身的明显伦理规范性有别,《心是谓中》有关心对身的伦理规范性不容易看出,但不能说没有。一个重要的根据是《心是谓中》说的“心所为美恶,复何若谅;心所出小大,因名若响”这两句话。这里的关键是“美丑”和“小大”概念。古典中国中的美丑不是纯粹的审美概念。如“美”也被定义为“善”。丑不是美,当然也不是善。由此而言,《心是谓中》里的美丑概念也有心对身的伦理规范性意味。心灵所确定的美好和丑陋,身体就要接受和服从。《心是谓中》下文所说的心所欲见、欲闻、欲道、欲用的,正是因为以“心所为美恶”和“心所出小大”为前提,所以就成为耳听、目看、口言和四肢所用的根据。既然心期求的都是它所判定的美好的事物,那么耳目口和四肢接受和服从的也就只能是美好的事物;凡过来说,心所判定为丑陋的事物和东西,那么耳目口和四肢当然也就要排斥和避免。心对事物轻重、大小的标准,同样也是心对身体的规范。

根据“心静毋有所至”这句话,可以说《心是谓中》将人保持心灵的宁静看成是一种美德,这种美德类似于孟子的所说的“不动心”。有了这种心灵状态,它就能使身体静如处子(“百体四相莫不逸沉”)。《心是谓中》将心对身的规范引向政治世界,提出了以君为主、以民为从的君民主从论(“为君者其监于此,以君民人”)。按照这一类比,君类似于心是主导性的存在,百姓类似于身是被主导的存在,身心主从论就成了“君民主从论”,变成了君主支配百姓的关系。对儒家来说,君民关系不是以力服人,而是以理服人、以感化和教化服人。儒家的政道差不多就是人伦之道,儒家的治理差不多就是示范引领。从这里出发,我们可以说《心是谓中》里的“君”对民的规范性就是君以自身的美德引领公众。

《心是谓中》的身心主从论又表现在人的理性之心对身的言行和结果的主导上。人们都有希求和期望,也都期待行为的良好结果。但人的行动能不能达到期望的结果,在《心是谓中》看来,心是决定性的。这首先依赖于心对行为结果可能性大小的精心预测(“知事之卒,心”)。人的行为的良好结果建立在充分现实的条件之上。人的行动如果不以此为基础去设想行为的结果并进行谋划,那就是“不知其卒”“谋而不度”(“人之有为,而不知其卒,不唯谋而不度乎”),那也意味着他的行动带有盲目性(“如谋而不度,则无以知短长。短长弗知,妄作衡触”),那也意味着他的行动一般不会成功。只要人的活动归根结底是追求好的结果(“闻讯视听,在善之攈”),而这根本上又取决于心的作用(“心焉为之”),那就解释了《心是谓中》为什么特别强调人心的能动性和计划性,为什么说“事焉果成,宁心谋之、稽之、度之、鉴之”。

在《五行》中,心对身的伦理规范性具体是指什么呢? 第 22 章的《经》只是抽象指出了心对身的役使和身对心的“唯”和“诺”,它没有具体说明心对身役使什么、心要身接受什么和服从什么。但《说》则

作出了具体的解释和说明。按照这一解释,心对身的役使就是心对身的伦理规范,具体来说就是人的仁义之心对身的规范。儒家伦理价值和规范种类繁多(如仁、义、礼、孝、忠、信),《汉书·艺文志》将之概括为“仁义”。《五行》既用“仁义”这一概念,也用“义”这一概念,将两者看成是儒家的基本伦理和价值。

按照上述文本所说“耳目者,悦声色者也;鼻口者,悦臭味者也;手足者,悦佚愉者也;心也者,悦仁义者也”,《五行》的《说》将心灵(心)同身体(六者)并列,所说的耳目鼻口手足等六者的喜好都是它们的生理倾向。同身体的这六部分喜好不同,“心”喜好的则是仁义伦理价值。再按照《说》的解释“有天下之美声色于此,不义则不听弗视也;有天下之美臭味于此,不义则弗求弗食也;居而不间尊长者,不义则弗为之矣”,《五行》中心对身的伦理规范以“合不合乎义”为行为的标准。因此,不管心喜好仁义(“心也者,悦仁义者也”)的特性是来自人的先天还是后天(《说》没有给出具体解释),人的心灵对人的生理性需要和满足也是规范性的。

“义”的基本用法是宜(合适),引申为应该、正当和公正等。① 人对于身体喜欢的东西如美色、美味是否应该享有和享用,用义来衡量,就是应该不应该。“不义”就是不应该。儒家在这方面有大量的论说。义利、人禽、礼情、礼欲等的区分和选择取舍,在在都显示了儒家伦理学的特性。礼对人的规范,如孔子说的“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”(《论语·颜渊),“义”对人的规范,如孟子强调的“伊尹非其义也,非其道也,禄之以天下,弗顾也,系马千驷,弗视也。非其义也,非其道也,一介不以与人,一介不以取人诸”(《孟子·万章》),还有荀子说的“古之贤人,贱为布衣,贫为匹夫,食则……,然而非礼不进,非义不受”(《荀子·大略》)等,从儒家的身心主从论上来说,都是人心的伦理价值对身体言行的规范。这是可以肯定的。

正如池田知久指出的那样,第 22 章《说》的这一语境中虽未出现“礼”字,但其所说的“义”主要是体现在“礼”上(“居而不间尊长者”)。② 如一个人在长者前面要遵循的礼,是以差别性的安排来体现晚辈对长辈的尊重。礼的特性之一是以区别和差别对待不同身份的人,礼对年长者尊重的礼遇规定非常细致。“居而不间尊长者,不义则弗为之”这句话说的是,即使一个人同长者没有拘束(间、别)地在一起,他同长者之间还是要保持一定的界限,否则就是不合乎义和礼。如果《说》解释《经》心对身的役使具体是用心的礼义规范身,那么《说》对《经》的唯诺、进退、深浅等解释,主要也是将身体置于心的礼仪规范之下活动。身体的接受和服从、身体的进和退,具体来说就是身体要在“音声貌色”上接受心中之礼的规范(“心曰唯,耳目鼻口手足声貌色皆唯,是莫敢不唯也。诺亦然,退亦然”)。

身体接受“礼”的程度(“深浅)”,《五行》的《说》区分为“甚”和“不甚”。准确地说,礼的“甚”和“不甚”,是指“礼”的大小和轻重的不同(即“深浅有道”),而不是池田知久解释的比较谨慎和不太谨慎的区别。《说》举出的例子印证了这一点。子对于父的礼与弟对于兄的礼有区别。两者的区别是:“父呼,口[含]食则吐之,手执业则投之,唯而不诺,走而不趋,是莫敢不深也。于兄则不如是其甚也,是莫敢不浅也。”按照儒家的孝悌观念,子对父亲履行的礼是孝,弟对于兄履行的礼是悌。孝悌之礼不同,是施予礼的对象不同,同时也是施予礼的标准(大小、轻重)不同。心用这两种礼去规范身,它在人的身体上的表现也不同,就像作揖之礼与跪拜之礼不同那样。进一步就儒家传世文本来说,《论语》《孟子》和《荀子》等都有身从主从论。春秋时期“心”这个词汇在经典中使用得还比较少,但一些地方的表达,实际上蕴含有心的概念,蕴含了心如何而身如何的意义。出自孔子的“我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》)这句话中的“欲”和“至”,“欲”代表了心志的活动,“至”代表了身体的行为;同样出自孔子之口的“人能

① 有关中国“义”的概念研究,参见陈乔见的《义的谱系——中国古代的正义与公共传统》,北京:商务印书馆 2022 年版。

② 参见池田知久的《马王堆帛书五行研究》,第 428—429 页。

弘道,非道弘人”(《论语·卫灵公》)中的“能”,可以说是心之能和身之能的统一。但人的心志的能是首要的,身之能的实践是在心的统帅下实现的。《孔子家语·好生篇》中记载的孔子之言是一个根据:“孔子谓子路曰:小人以耳目导心,圣人以心导耳目”;上博简(五)《君子为礼》这一出土文献也是一个根据:“言之而不义,口勿言也;视之而不义,目勿视也;听之而不义,耳不听也;动[之]而不义,身勿动焉。”文本只使用了口、目、耳和身等词汇,而没有使用“心”一词。但单靠感官和与此并列的身,它们显然无法判断言、视、听、动的义或不义,实际上隐含了“心”的主导性作用。

对孔子智慧有早期两位最重要传承者和光大者孟子、荀子他们将《论语》中隐微不显的身心关系论变成了一种论说。如《孟子》中将人的身心关系界定为大体与小体、贵与贱(“体有贵贱,有小大”)关系。贵贱、大小关系是轻重关系,孟子明确主张人的活动“无以小害大,无以贱害贵”,明确认为人的选择不同,他造就的人格也不同:“养其小者为小人,养其大者为大人”(《孟子·告子上》)、“从其大体为大人,从其小体为小人”(《孟子·告子上》)。孟子的大体小体之分,是身心之分,也是身心不同倾向之别。如说口好味,心好理义;如说耳目不能思,心能思。只要认为人心确立了人之大体和理义,那么心对人身之小体和自然欲求就有主导性。

在一条思路上,《荀子》中的身心关系也是主从关系和以心灵规范身体。荀子将身心关系类比为“天官”与“天君”的关系,就表达了心对身的支配性(天君支配天官)意义:“耳目鼻口形能,各有接而不相能也,夫是之谓天官。心居中虚,以治五官,夫是之谓天君。”(《荀子·天论》)按照“心居中虚,以治五官”这一说法,人心处于人体中间的空虚位置,它的作用是治理五官。《荀子》中的另一段话更典型地表达了身心主从论:“心者,形之君也,而神明之主也。出令而无所受令。自禁也,自使也,自夺也,自取也,自行也,自止也。故口可劫而使默云,形可劫而使诎申,心不可劫而使易意。是之则受,非之则辞。”(《荀子·解蔽》)

三、身心关系模式的同构、异构与心灵的复杂性

以上探讨出土文献三个新文本《性自命出》《心是谓中》和《五行》的身心关系模式能够认定,第一,它们都有一个心灵为身体立则、立法的“身心主从”图式,是一个用不同方式表达的身心主从图式;第二,由于这三个文本都属于儒家类的出土文献,所以这三个文本中的身心主从论同时也是儒家身心主从论,而且又是伦理意义上的主从论,是人的心灵为人的身体确立伦理法则,是人的心灵对人的身体的伦理规范。这样的立论,在东周子学中不是孤立性的存在,早期中国其他诸子学学派既有类似于这三个出土文本的身心主从表达,也有实质上的心对身体的伦理规范论(如黄老学等)。由此来看,早期儒家的身心主从论,它同其他学派的身心主从论共同处于东周中国人的自我意识体系中。

有关东周其他诸子学家的身心主从关系论,这里仅举几个文本中的例子。一是《尸子·贵言》中对身心关系的一个说明同《心是谓中》的说法很类似:“目之所美,心以为不义,弗敢视也;口之所甘,心以为不义,弗敢食也;耳之所乐,心以为不义,弗敢听也;身之所安,心以为不义,弗敢服也……故曰:心者,身之君也。”①在《尸子》看来,人的目口耳身都是听从心的正义指引而活动。心是身体的君,就是天子的心是天下百姓的君:“一天下者,令于天下则行,禁焉则止。”《尸子·贵言》类推说:“天子以天下受令天心,心不当则天下祸;诸侯以国受令于心,心不当则国亡;匹夫以身受令于心,心不当则身为戮矣……治于神者,其事少而功多。”

二是作为黄老学的一部综合性著作《吕氏春秋》,其中的《本生》篇中有这样一段话:“今有声于此,耳听之必慊已,听之则使人聋,必弗听;有色于此,目视之必慊已,视之则使人盲,必弗视;有味于此,口食之必慊已,食之则使人瘖,必弗食。是故圣人之于声色滋味也,利于性则取之,害于性则舍之,此全性之

---

① 《管子·君臣下》也有这种类比:“君之在国都,若心之在身体。”这一类比也说明了心在身体中的主导性。

道也。”这里虽没有明说“心”的作用,但实际上隐含了心的主导性。正是凭借着心的主导,人的耳、目、口等感官活动,才能选择对自身有利的东西,避免选择对自身有害的东西,才能全生。

三是相比于《吕氏春秋》,作为黄老学的另一部综合性著作《淮南子》,其中的《诠言训》将“心”对身的主导性和心对身的规范性义理充分地表现出来:“目好色,耳好声,口好味,接而说之。不知利害,嗜欲也。食之不宁于体,听之不合于道,视之不便于性,三官交争,以义为制者,心也。割痤疽,非不痛也;饮毒药,非不苦也;然而为之者,便于身也。渴而饮水,非不快也;饥而大飱,非不澹也,然而弗为者,害于性也。此四者,耳目鼻口不知所取去,心为之制,各得其所。”在《淮南子》看来,身体的自然欲望和倾向本身,无法识别和判断什么是合理的满足,什么是不合理的满足;无法识别和判断什么对自己的身体有利,什么对自己的身体有害。只有心才能判断利害,才能作出合理的选择,才能使身体的欲求得到合理的满足。

但儒家和其他学派的身心主从论不是东周身心关系的唯一模式。在这一同构的模式之外,还存在着一个与此不同的身心合一论和身心并行论异构,虽然它没有身心主从论显赫。按照身心合一论,“身心”是不分的,两者被看成是己、我的统一体,看成是“身”(广义的“身”)的统一体。从孔子的修身论到荀子的修身论,其所说的“身”是指整体的自我;修身也是身心俱修。在身心并行论中,身心虽然也各自具有不同的特性,但这些特性都是人的自然欲望和好恶,身是这样,心也是这样,只是心的欲望同身体其他部分的欲望不同罢了。心不是伦理性的心,也不是身的规范者。《荀子》中身心关系的另一条理路就是如此。《王霸》篇中就有两个例子。一个是:“故人之情,口好味,而臭味莫美焉;耳好声,而声乐莫大焉;目好色,而文章致繁、妇女莫众焉;形体好佚,而安重闲静莫愉焉;心好利,而谷禄莫厚焉。合天下之所同愿兼而有之,皋牢天下而制之若制子孙”;与此相似的另一个是:“夫人之情,目欲綦色,耳欲綦声,口欲綦味,鼻欲綦臭,心欲綦佚。此五綦者,人情之所必不免也。”在这两个例子中,“心”的特性和“身”一样也是欲望性的东西。第一个例子中的心是“好利”,第二个例子中的心是“欲綦佚”。① 好利也好,好佚也好,它们都是欲望性的心,它们与身体的欲求是并行性的存在。

身心平行论与身心主从论不同的一个关键和分水岭,是诸子学家们对“心”有不同的意识和描述。在身心平行论中,人心的特性和活动被看成是与身体的欲求类似性的存在,它不是伦理性存在;在身心主从论中,人心的特性和活动同身体感官的特性和活动完全不同,它不是生理上的欲求,它是伦理的心、道德的心和规范的心。诸子学家们对身心关系有不同的看法,主要是因为人作为生命有机体它是复杂的,人的心灵更是复杂的,心同身的关系也是复杂的。人的生命、生理、心理、意识等所有的方面都是息息相关的。拔去人身的一根毫毛,身有感,心也有知。在身心的二分中,耳目口鼻等,身体四肢等,各有自己的机能和功能。人没有耳目等感官,心再有支配性也无法看、无法听。人有正常的耳目等感官,但如果大脑神经出了问题,他同样看不到和听不到什么。人心正常,人的其他感官也正常,如果心不在焉,人也会视之不见、听之不闻。在这种意义上,心确实又具有主导性。人的大脑和心灵意识在身体中比人的身体的其他方面更复杂,也更根本,大脑的司令部远非一般意义上的司令部所可比拟。实际上,东周诸子学家们已经认识到了人的心灵的复杂性,认识到人的心理和意识的复杂性。如《管子》中有“心中有心”“心以藏心”的说法,认为人有不同的心理和意识;如出土文献《凡物流形》也有“心不胜心”的说法,区分两种不同的心。②

简单说,东周诸子学家们对心有不同的说法,是因为心本身的复杂性,他们在不同语境中关注不同特性的心。如出土文献《性自命出》一方面主张“君子身以为主心”“心有定志”,另方面又认为“心无定

① 这种说法在《荀子·性恶》篇中也能看到:“若夫目好色,耳好声,口好味,心好利,骨体肤理好愉佚,是皆生于人之情。”

② 如《礼·大学疏》孔颖达将心看成是一切心理和意识的总和:“总包万虑谓之心”。

志”,认为学者“求其心”不容易,因为心是复杂的,道德意志的建立与道德意志的薄弱同时存在于人心中:“凡学者求其心为难。从其所为,近得之矣,不如以乐之速也。虽能其事,不能其心,不贵。求其心有为也,弗得之矣。人之不能以伪也,可知也。其过十举,其心必在焉,察其见者,情安失哉?”如孟子所说的“心”,有“放其心”的心,也有“尽心尽性”和“求其放心”的心;既有“思则得之”的心,也有“不思则不得”的心(《孟子·告子上》)。再如荀子对心的用法也有不同,有的是指好利和求安佚的心,有的是指规范身的欲望的心。《荀子·劝学》中说的“心”就是如此:“使目非是无欲见也,使耳非是无欲闻也,使口非是无欲言也,使心非是无欲虑也。”让目、耳、口对“非是”能够“无欲见”“无欲闻”和“无欲言”的主导者一定是“心”,而且一定是规范的心,让心能够“非是”和“无欲虑”也一定是另一种心,而且是规范性的心。

结　语

从出土文献所见的东周儒家的身心主从论,主要是将人的自然欲望(视听等)看成是人的身体的特性,将人的理性、伦理和规范(仁义、礼等)看成是人的心灵的特性。人的心灵为身体立法,就是用人的心的理性、伦理和规范意识去主导、指导人的身体欲求。整体上看,东周的身心主从模式不限于儒家类的出土文献,也不限于儒家,在其他诸子百家譬如黄老学中也存在。东周还存在着一种身心并行论,这是不同于身心主从论的另一种身心关系模式(虽然它没有身心主从论显赫)。东周之所以会有这两种不同的身心关系模式,主要是因为他们对心灵特性的看法不同(他们对身体特性的看法一致),而这又因为人的心灵本身的复杂性,哲人们在不同的语境中强调了人心的不同特性。

附带对比一下,东周时代中国的身心关系论和主从模式不是孤立的,同希腊的模式相比,两者既有各自的特点,又有一定的类似性。如两者一开始都有身心、灵魂身体不分的合一形态,之后都有身心、灵肉的二分(身心并行和身心主从)。如,两者都认为人有不同的心、灵魂;再如,两者的身心主从论都是主要的身心主从关系模式。东周的如何我们已作考察。希腊的如何呢? 希腊哲学家发展出来的身心、灵肉主从论强度从安东尼·郎的说法可见一斑:作为柏拉图的遗产,“按照灵魂高于身体这一思路,我们足可以写一部希腊哲学史”。① 希腊“哲学家努力把自己的身体边缘化,因为他觉得身体妨碍了他追求真理。看、听等身体感觉都被认为是不精确的,没法靠它们追求真理,而身体产生的欲望,也进一步让思维偏离”②。苏格拉底表达了比较强烈的灵魂身体主从论。在《斐多》中,苏格拉底让身体与灵魂完全对立起来,认为身体是可见、可变、不纯、可灭的东西,而灵魂则是不可见、无形、不朽、潜在的东西;认为身体本身是负面的价值,灵魂本身是具有正面的价值。跟柏拉图同一时代的伊索克拉底说:“通常认为,我们的本性既有身体又有灵魂。没有人会否认这两者中,灵魂更适合于命令、价值更大。因为灵魂的功能就是思虑公共和个人事务;身体的功能就是服务于灵魂的决定。”③柏拉图的灵魂与身体的主从论,也是主奴论,是表象与实在、变动与稳定的关系,也是无序与和谐、可朽与不可朽的关系。

东周和希腊的身心关系、身体灵魂关系的主从模式,有一个很大的不同。东周特别是儒家的身心主从模式注重的是伦理和道德对身的主导性和规范性;希腊特别是柏拉图的灵魂身体关系模式注重的是理性的、理智的灵魂对身体的主导性和高贵性;东周的身心主从模式对人和社会产生的作用,主要是促使人自我完善和自我实现,促使政治权力和社会地位的分配有利于德能者而不是相反,它是基于人的努力程度而产生的差异,而不是等级制的结果。东周子学包括儒家没有为人类的不平等和社会不平等找根据。但在希腊,当理性成为灵魂的特性、身体成为欲望的特性时,灵魂身体的主从就成了社会等级的

① 安东尼·郎:《心灵与自我的希腊模式》,何博超译,北京:北京大学出版社 2015 年版,第 82 页。

② 安东尼·郎:《心灵与自我的希腊模式》,何博超译,第 79 页。

③ 安东尼·郎:《心灵与自我的希腊模式》,何博超译,第 60 页。

上下和主从,成了主人与奴隶的主从。当灵魂被划分为理性、情感和欲望的不同部分时,灵魂中三种东西的差异就成了社会三种阶层的等级。理性是贵族、统治者和贤哲的特权,因为他们的灵魂是用金子做的;情感和意志是军人的专有,因为他们的灵魂是用银子做的;欲望专属于手工业者和平民,因为他们的灵魂是用铜做的。按照这种划分,贵族和哲学家似乎没有情感和欲望,变成了理性的化身,军人似乎变成了情感的化身,手工业者似乎就成了欲望的化身。奴隶根本不算人,他们的灵魂什么也不是。总是有人说,儒家有强烈的等级制,但至少没有贵族与奴隶二分的等级制。劳心与劳力的不同,士农工商的不同,主要是社会分工的不同,而不是等级制度造成的结果。

就像人性不能作单一化约那样,人心也不能作单一化约。一个人有不同的心,不同的人也有不同的心(他心)。人类的心大体上都差不多,不要为人的后天的行为不同,就往人的先天人性去中找根据。人们的不同,主要是后天造成的;人们后天如何,主要是看人们如何使用他们先天的心(“习相远”),就像人们如何使用技术那样。比较好的人主要是将心往好的地方用,比较坏的人主要是将心往坏处用;大多数人,主要是将心往两边用,就像庄子所说的那样“为善无近名,为恶无近刑”。往两边用到两极端,就是大善者和大恶者。

Mind Makes Laws for Body: The Excavated Documents and Eastern Zhou Confucianist Master-Slave Mode of Mind and Body

Wang Zhongjiang

(*Department of Philosophy*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: One of the opportunities brought by the discoveries of new ancient documents such as the silk manuscripts (帛书), the inscriptions of *The Five Elements*(《五行》) on bamboo slips collected by Shanghai Museum (上博简), the inscriptions of *Human nature is endowed by the Heaven* (《性自命出》) on bamboo slips unearthed in Guodian (郭店简), and the inscriptions of *Heart is in the middle of body* (《心是谓中》) on bamboo slips collected by Tsinghua University (清华简), for a new understanding of the Eastern Zhou Confucianist's (东周儒家) view about the relationship between mind and body, is for us to see a "master-slave theory or mode of mind and body" (身心主从论) which is different from the unity theory of mind and body (身心合一论) and the parallel theory of mind and body (身心平行论). The Eastern Zhou Confucianist mode, expressed with the analogies between the dominating and the dominated, the enslaving and the enslaved, and the emperor and his ministers, in the forms of the law-making by mind for body, and the dominance and specification by mind for body, was mainly limited to the specification of such sensible body parts as the ear, the eye, the mouth, the nose and the limbs, by the ethical mind like benevolence, righteousness and ritual, and the rational mind like planning. This mode had similar expressions and presentations in the Confucianist documents handed down from the Eastern Zhou Dynasty and also in the works of other schools of thought. Compared with the ancient Greek mode of mind and body, there is also an implicit similarity between the two of them.

Key words: mind; body; make laws; excavated document; Eastern Zhou Confucianism (东周儒家)

(责任编辑　刘曙光)